

Carlos Sergio Aguirre Aguirre
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de San Juan

Humanismo y “calibanismo” en Aimé Césaire

Humanism and “calibanism” in Aimé Césaire

Recibido: 12-05-2019

Aceptado: 17-12-2019

Resumen: En este trabajo analizamos las diferentes dimensiones del humanismo que se deja leer en la escritura del pensador caribeño Aimé Césaire. La hipótesis que nos guía es que en Césaire opera un humanismo crítico donde se imbrica una denuncia a las investiduras deshumanizantes y racistas de la noción occidental de “hombre” con la búsqueda de un espacio propio de enunciación anti-colonial. Para ello, afirmamos que su escritura vehiculiza un ejercicio que definimos como “calibanesco” capaz de apropiarse críticamente de la nomenclatura moderna de “humanidad” para así afectar e impugnar sus sentidos y valores hegemónicos. En distintos momentos, vemos cómo esto constituye un supuesto cardinal de la lectura anti-colonial césaireana que tiene lugar en *Discurso sobre el colonialismo*, en *Cuaderno de un retorno al país natal* y en *Una tempestad*. Esta estrategia implica, a su vez, la posibilidad de objetar al monopolio occidental de la escritura y el discurso, pero también de revisar el problema de los cuerpos colonizados desde la figura-metáfora de Calibán.

Palabras clave: Aimé Césaire, “Calibanismo”, Calibán, Dialéctica, Anti-colonial.

Abstract: In this paper we analyze the different dimensions of humanism that can be read in the writing of the caribbean thinker Aimé Césaire. The hypothesis that guides us is that Césaire operates a critical humanism where a denunciation of the dehumanizing and racist investitures of the western notion of “man” is imbricated with the search for his own anti-colonial enunciation. For this, we affirm that his writing conveys an exercise that we define as “calibanesque” critically capable of appropriating the modern nomenclature of “humanity” in order to affect and challenge his senses and hegemonic values. Sporadically, this constitutes a cardinal assumption of the césairean anti-colonial reading that takes place in *Discourse about colonialism*, *Notebook of a return to the native country*, and *A tempest*. This strategy also implies the possibility of objecting the writing and discourse from a western monopoly while reviewing the problem of colonized bodies from the Caliban’s figure-metaphor

Keywords: Aimé Césaire, “Calibanism”, Calibán, Dialectics, Anti-colonial.

“¡Cuidado! Son los beatos creyentes como ustedes; los ilusos, los devoradores de escritos
humanitarios, los calvinistas de la Idea, quienes levantan las guillotinas”
Alejo Carpentier, *El siglo de las luces*.

Un incidente fútil, que queda en mi memoria como presagio, me dio el primer indicio de esos olores
inciertos, de esos vientos cambiantes, anunciadores de una tempestad más profunda
Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*.

Presentación



El sentido del humanismo occidental, al menos en su singularidad desde la modernidad, no resulta una excepción dentro del léxico conceptual de la cuestionada indisociabilidad entre civilización y colonización. Dentro del ámbito del lenguaje hilvanado a partir de los discursos coloniales desde el Renacimiento hasta

nuestra actualidad poscolonial, pareciera que se vuelve central una definición de “humanidad” y de lo “humano” que necesita entrelazarse con los conceptos de “razón” y “civilización” erigidos no sin fuertes contradicciones tanto al interior de Europa como dentro de sus poblaciones conquistadas. En tal sentido, no resulta menor cuando Roberto Fernández Retamar subraya cómo este vocabulario ha sido instalado con crudo cinismo por “‘quienes desean las tierras ajenas’; los cuales, con igual desfachatez, daban el nombre vulgar de ‘civilización’ al ‘estado actual’ del hombre ‘de Europa o de la América Europea’” ([1971] 2016, 67). Este llamado de atención del poeta cubano no hace otra cosa que advertir cómo aquella terminología sobre el “ser humano”, trenzada con mayor fuerza en los albores de la modernidad, profesa una humanidad en términos violentamente restrictivos y que, por lo mismo, merece ser profundamente revisada atendiendo a sus fracturas, a sus limitaciones y a su axiomático etnocentrismo. Por lo mismo, el problema del humanismo no parecer ser una cuestión solamente de conceptos y de los sentidos que estos constituyen en sí mismos, sino de su carga histórica y cultural en el momento en que busca la justeza de sus postulados y las posibles repuestas a las preguntas que pone en juego.

Cuando Michel Foucault al final de *La arqueología del saber* señala que el hecho de que el discurso científico se haya separado de las todas las filosofías del conocimiento no se debe a la fundación de un sujeto trascendental o de un derecho sino a los procesos de una práctica histórica ([1969] 2015, 250), está diciendo que los modos en que se articula este discurso –en nuestro caso las preguntas que se hace el humanismo occidental– dependen, en cierta medida, del grado de valoración que se le da dentro de determinado dominio del saber. En este sentido, consideramos que el humanismo occidental es una figura que emerge en un campo de diferentes prácticas y estructuraciones del saber, donde lo principal es instalar un modo de entender al ser humano, sin importar los costos que esto implica y sin rehuir de que tal operación involucra poner en tensión sus mismos postulados, fundamentalmente cuando lo que sobresale es la deshumanización sistemática de los sujetos colonizados.

Por esto que el espacio discursivo del humanismo occidental toma forma gracias a técnicas y prácticas históricas que organizan esa positividad del saber moderno donde tiene emergencia una noción de “civilización” la cual, desde un esquema en el que se reconocen diversos grados de humanidad, le da sentido de verdad al hombre moderno. A los ojos de Michel-Rolph Trouillot, una de las operaciones más perniciosas de la colonización imperial europea es que mientras se perfeccionan los procesos conquista y de compra de hombres y mujeres, más escriben y hablan del hombre los filósofos europeos; dando lugar a

reflexiones que, atendiendo a la supuesta naturaleza ontológica y ética de los pueblos colonizados, en última instancia, asumen que algunos humanos lo son más que otros. De esta forma, en el horizonte de Occidente a fines del siglo XVIII, “el Hombre (con H mayúscula) era principalmente europeo y masculino” (Trouillot, M. [1995], 2017, 63).

Trouillot, a su vez, muestra cómo la instalación de esta nomenclatura, donde la humanidad de los sujetos es definida por connotaciones positivas o negativas vinculadas al color de piel, corre de manera paralela a la transformación del etnocentrismo europeo en racismo científico. De esta forma, el concepto ilustrado de “hombre” ocurre en un contexto de prácticas de dominación colonial y de acumulación del capital capaces de configurar una visión racista del progreso histórico, cultural y económico que resulta crucial para darle forma a una perspectiva donde los hombres son perfeccionables, y también, al menos teóricamente, los subhumanos. “La perfectibilidad se convirtió en un argumento en el debate práctico: el otro occidentalizado fue cada vez más visto como más rentable por Occidente, especialmente si podía convertirse en un trabajador libre” (Ibid. 67). La oposición “Hombre blanco” – “Nativo negro”, entonces, comienza a teñir el ideario de humanidad ilustrado, y es gracias a la instrumentalización colonial que se instala como posibilidad histórica. En efecto, el sentimiento humano del hombre europeo es autojustificado a partir de las diferencias que cultiva con el hombre negro; proceso que no es otra cosa que la puesta en práctica de un principio donde el sujeto racista “ve su propia humanidad no en aquello que lo une a los otros, sino en lo que lo distingue” (Mbembe, A. [2013] 2016, 81).

A simple vista, el hecho de que la civilización europea erija este concepto de ser humano pareciera que es para satisfacer un régimen de control capitalista del trabajo en el que prácticamente todo aquello que no pertenezca su “sentido de humanidad” es necesario desplazarlo a una completa “exterioridad”. Empero, esta idea moderna de ser humano, si bien necesita desalojar de red de sentido a toda posibilidad de humanidad de los pueblos colonizados, necesita también “inventar” en su propio interior –o sea, dentro de la misma red de sentido donde tiene su razón de existir- una “diferencia” justificada a partir del color de piel. Esto con el horizonte de demostrar la validez, tanto teórica, cultural como filosófica, de someter a otros seres humanos no blancos. Este movimiento, como demuestra Bolívar Echeverría, es el que consolida la identidad moderna del ser humano, amparada por la presencia de una *blanquitud* de orden ético o civilizatorio como su condición necesaria:

El rasgo identitario-civilizatorio que queremos entender por “*blanquitud*” se consolida, en la historia real, de manera casual y arbitraria sobre la base de la apariencia étnica de la población europea noroccidental, sobre el trasfondo de una *blancura* racial-cultural. A lo largo de tres siglos

(del siglo XV al XVIII), esa casualidad o arbitrariedad se fue convirtiendo poco a poco en una necesidad y pasó a ser codeterminante de la identidad moderna del ser humano como una identidad civilizatoria capitalista. (Echeverría, B. 2010, 60)

Al autojustificarse racialmente, la trama histórica de la identidad moderna resulta ser inseparable de un proceso de racionalización donde la *blanquitud* se encuentra profundamente asociada con una idea de civilización en la que su referencia principal es la diferencia fenotípica. En este sentido, la modernidad puede instalar un “humanismo abstracto” de manera satisfactoria al sortear identidades fijas y determinaciones esenciales en las que lo no-blanco es relegado al ámbito de lo no-moderno y lo no-humano. Una modalidad civilizatoria de la modernidad que ha sido capaz de dominar en términos reales sobre otros principios estructuradores de la vida social, la cultura y la humanidad, y que permite definir lo humano de aquello que no lo es, de aquello que no tiene historia. Achille Mbembe ve esto con claridad cuando dice que en virtud ese principio, de esa radical diferencia, o, inclusive, en virtud de ese *ser-aparte*, que se justifica la expulsión del hombre negro de la esfera de la ciudadanía humana plena: “Los negros no tenían nada con que contribuir al trabajo del espíritu y al proyecto universal” ([2013] 2016, 148).

Dicho esto, nuestro propósito en este trabajo es repensar las diferentes dimensiones que adquiere el problema del humanismo en algunos momentos de la escritura del poeta, político y pensador caribeño Aimé Césaire (1913-2008). Si bien hay lecturas que se acercan a este problema¹, nuestra idea es discurrir en los que creemos son los principales nudos críticos de un proyecto humanista que es indisociable con una severa impugnación del devenir histórico y cultural del humanismo occidental. La hipótesis que nos guía es que en Césaire opera un humanismo crítico donde se imbrica una denuncia a las investiduras deshumanizantes y racistas de la noción occidental de hombre con la búsqueda de un espacio propio de enunciación anti-colonial. Esto, a su vez, se engarza con el problema de los cuerpos colonizados desde un análisis que se disocia epistemológicamente de la idea occidental de humanidad. Ambos elementos revelan una de las zonas más interesantes del pensamiento de Césaire, ligada a la necesidad de evaluar severamente al imaginario filosófico y cultural del humanismo occidental desde, como apunta Fabienne Viala, un

¹ Sobre el tema de un humanismo crítico en el pensamiento de Aimé Césaire resulta un antecedente importante el trabajo de Alejandro De Oto *Humanismo crítico y espectralidad. Notas a partir de dos textos de Aimé Césaire*, Mendoza, Argentina, Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las ideas, 2014. El autor analiza el pensamiento de Césaire desde la noción de espectralidad, en cruce con las encrucijadas teóricas abiertas por la perspectiva decolonial. El objetivo de nuestro trabajo se distancia en algunos puntos con este texto de De Oto, sin embargo, otras elaboraciones suyas, principalmente aquellas referidas al problema de los cuerpos coloniales, son una guía importante de la lectura sobre el humanismo de Césaire que acá presentamos.

apoderamiento “de los métodos filosóficos de las bibliotecas de los antiguos amos coloniales para demostrarles que su hegemonía civilizadora ha caducado a mediados del siglo XX” (2016, 292). Esto le da forma a aquello que en este trabajo llamaremos por “calibanismo²” dentro de la escritura del poeta martiniqués.

Cuando hablamos de “calibanismo” pretendemos significar un ejercicio que columbra un humanismo cuyo objetivo es tomar partido por una definición abierta y no estable de la cultura. En este sentido, resulta fundamental la figura-metáfora del célebre personaje de Calibán en la obra *La tempestad* del dramaturgo inglés William Shakespeare, fundamentalmente la re-elaboración hecha por Fernández Retamar en su ensayo *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América* de 1971³. A través de una rica mirada crítica y poética, el cubano toma a Calibán con el horizonte de trazar una lectura transcultural, mestiza y diversa de Latinoamérica y el Caribe, no sin antes entender cómo es necesario que el escritor-intelectual asuma una mirada anti-colonial frente al pensamiento europeo. Su dimensión autónoma del hombre “nuestroamericano” se encuentra ligada, entonces, con el problema de la identidad desde una perspectiva no esencialista, donde la configuración de lo propio implica el desvío de lo foráneo, pero también su apropiación crítica. Por ello, el ejercicio “calibanesco” autoriza la voz de un hombre inserto en una cultura viva, en marcha, y que tiene “rasgos propios, aunque haya nacido –al igual que toda cultura, y esta vez de modo especialmente planetario- de una síntesis, y no se limita de ninguna manera a repetir los rasgos de los elementos que la compusieron” (Fernández Retamar, R. [1971] 2004, 89). La travesía descolonizadora del esclavo magullado por Próspero es estrategia y figura en Césaire cuando valora un nuevo humanismo emergido desde la periferia y pivotado por el declive del humanismo occidental. Un humanismo que, como Calibán, “se indisciplina: tiene su discurso y sus conceptos” (Valdés García, F. 2017, 187).

² Utilizamos “calibanismo” en vez de “canibalismo” porque entendemos que el ejercicio crítico de la escritura de Césaire asume la condición de Calibán la cual implica la deglución cultural para dar vida a un humanismo radical, en una perspectiva similar a la antropofagia (ver: Silva Echeto, V. 2007). En cambio, pensamos que el término “canibalismo” se vincula más que nada a una visión colonizadora que defiende la idea degradada de que los colonizados del caribe son devoradores de carne humana. Ahora bien, el “calibanismo” toma al “canibalismo” como metáfora simbólica del acto de ingesta cultural protagonizando por Calibán, reapropiándose críticamente de esa visión connotativa propia de la cultura europea. Lo integra como dispositivo de resistencia. Veremos en la segunda parte de este trabajo cómo incluso Césaire aprovecha de manera estratégica la imagen del cuerpo canibalizado para pensar el ejercicio trasgresor de Calibán en su obra *Una tempestad*.

³ Al igual que Fernández Retamar, para diversos autores caribeños la discusión sobre el humanismo tiene otros ribetes que empalman fuertemente con los procesos políticos, históricos y culturales coloniales. En efecto, para acercarse a las interrogantes caribeñas sobre “qué es el humano”, “qué es el humanismo” o, más aún, “es posible un humanismo en el Caribe”, resultan interesantes las intervenciones contemporáneas de pensadores tan diversos epocalmente como Kamau Brathwaite, Lewis Gordon, Fernando Ortiz, Eugenio María De Hostos, Édouard Glissant, Frantz Fanon y José Martí. Sin embargo, es el poeta cubano Roberto Fernández Retamar quien creemos que provee una discusión sobre el humanismo dentro del Caribe en la segunda mitad del siglo XX que resulta fecunda para nuestro trabajo.

La escritura de Césaire y la dialéctica de *Discurso sobre el colonialismo*

Volcándonos ahora a la escritura de Césaire, creemos necesario señalar que su lectura anti-colonial es una piedra angular dentro de las reflexiones caribeñas que intentan vislumbrar la decadencia del humanismo europeo y su colusión con el problema colonial. En este contexto, la crítica del poeta martiniqués a la constitución de la civilización europea y a la universalidad de su humanismo “deshumanizador” es un punto de partida de lo que posteriormente serán las lecturas antillanas sobre el colonialismo desarrolladas por autores como Frantz Fanon, Édouard Glissant y Raphael Confiant, entre otros. Lo que provoca cierto impacto de la escritura de Césaire dentro espacio del Caribe poscolonial no es sólo la construcción sistemática de nociones y cuestiones capaces de abrirle camino a una serie de reflexiones sobre la particular mirada cultural y epistemológica de los sujetos colonizados y oprimidos por el racismo europeo. Es, también, porque anida una impronta textual concertada por tomar críticamente la nomenclatura del humanismo europeo para así impugnarla y rechazar su orgánica moderna colonial de humanidad.

Esto último es doblemente relevante porque nos lleva a ver cómo sus trabajos despliegan reapropiaciones y resignificaciones de un andamiaje conceptual ligado a un ideario de humanidad que al mismo tiempo se busca objetar. En consecuencia, la dialéctica hegeliana y los modelos vanguardistas europeos –como el surrealismo y la tragedia clásica– son reorientados de forma “calibanesca”. Los digiere dotándolos de nuevos agenciamientos dentro del espacio del Caribe. Del mismo modo que, como señala Fernández Retamar, Calibán utilizó el idioma que Próspero le enseñó para maldecirlo, “para desear que caiga sobre él la roja plaga” ([1971] 2016, 52), el poeta martiniqués hace de la reapropiación una manera de revertir los efectos del humanismo tradicional, que no es otra cosa que una resistencia a su sentido colonial de humanidad y a sus intentos desmovilizadores. En razón de esto, acordamos con Viala cuando señala cómo esta singularidad de la escritura césaireana devela una suerte de “canibalismo cultural” propiamente caribeño, capaz de llevar hasta sus límites el sentido de verdad de una historia que se ha pensado como universal (2016, 301). Pero también notamos en Césaire aquello que Alejandro De Oto identifica como una lengua no exenta de los procesos de subjetivación coloniales de los cuales formaba parte (2016, 267). Esto último resulta central para entender los distintos niveles críticos depositados en su escritura, pues nos habla de la presencia de un vocabulario emancipatorio que, siendo incluso adyacente a los significados y los sentidos instituidos por las tramas en que circulaba, consigue desorganizar las representaciones y

las estabildades identitarias que fundamentan al tejido colonial.

Entablando un vínculo entre las sugerencias de Viala y de De Oto, nos inclinamos por ver en Césaire la nervadura un humanismo crítico impregnado de la nomenclatura que en ese entonces tenía disponible. Un humanismo que en momentos claves de su tejido se muestra complejo y cambiante en relación a la modernidad y a su idea de universalidad. Pero que a la vez constata cómo todo razonamiento sobre la humanidad desde el Caribe no puede ser emancipatoriamente fecundo si continúa limitándose a pensar desde las normas, las marcas y los sentidos instituidos por los derechos del hombre pregonados por el humanismo burgués europeo, ya que, a fin de cuentas, y como hemos visto, es históricamente racista. Es en ese complejo vínculo que traza la escritura de Césaire con el terreno enunciativo de la modernidad donde adviene su “calibanismo”. Un “calibanismo” que apunta a pensar en la clave de una no absolutización de los postulados y de las atribuciones propias del discurso colonial, haciendo de ellos un terreno propenso a ser desestabilizado desde una vía propia.

Desde este ángulo, al releer su *Discurso sobre el colonialismo* una de las cuestiones más sobresalientes es una noción de “civilización” que nunca se muestra como un proceso completamente definido o cerrado. El punto de entrada de la argumentación de este ensayo es problematizar el lazo entre la civilización occidental y los procesos coloniales, para así poner en entredicho las estabildades epistemológicas del humanismo pregonado por esa misma civilización; fundamentalmente a la *blanquitud* que encarna. Pero, por otro lado, “civilización” para Césaire también simboliza un horizonte universal posible. Un ideal que en su acepción ilustrada ha sido corrompido por las desviaciones coloniales del hombre europeo y las diferencias raciales que han estructurado al mundo moderno.

Y digo que la distancia de la *colonización* y la *civilización* es infinita, que todas las expediciones coloniales acumuladas, de todos los estatutos coloniales elaborados, de todas las circulares ministeriales expedidas no se podría rescatar un solo valor humano. (Césaire, A. [1950], 2006, 14)

Es importante notar que Césaire manifiesta una profunda fe en el potencial humanista de la civilización universal. Empero, el autor no acepta su potencial normativo y racista, por eso que su entusiasmo no resulta inocente. Como muestra en *Discurso sobre el colonialismo*, esto se debe a que el desarrollo sucesivo de una ideología racializadora por parte de Europa, junto con su etnocentrismo ilimitado, son el corazón de un continuo proceso de descivilización del colonizador. Lo interesante de este planteamiento una

advertencia de cómo el colonialismo no sólo es el ejercicio del poder directo de una metrópolis sobre una colonia, sino también un universo de sentidos, un régimen de verdad, que fundamenta una idea de humanidad que inevitablemente conduce a la degeneración cultural de sus propios portavoces. Por consiguiente, Césaire pareciera llevar a la idea moderna de la universalidad del género humano hasta sus propios límites para revelar cómo la deshumanización es algo medular para ese fogonero de objetivación y cosificación que es el colonialismo. De ahí que su diagnóstico sobre la civilización europea resulta severo: “Europa es responsable frente a la comunidad humana de la más alta tasa de cadáveres de la historia” (Césaire, A. [1950] 2006, 21).

El poeta martiniqués nunca olvida que el proyecto moderno se fundó en un etnocentrismo que facilitó la estrecha relación entre el racismo científico y la noción occidental de ser humano. Más aún, siempre entiende, rastreando meticulosamente los discursos de Hitler, Renan y Montagnac, que aquello es el sostén de una regresión universal donde la civilización se niega a sí misma, se autoembrutece, se deshumaniza y, fundamentalmente, deshumaniza al colonizado. De esta forma, el sentido crítico de esa humanidad del colonizado puesta en suspenso por la brutalidad colonial es lo único capaz de tramitar un suelo histórico cuyo porvenir es alertar provocadoramente cómo Occidente no puede seguir siendo el baluarte de la civilización universal, pues los avances que difunde han sido, de hecho, retrocesos que niegan “la posibilidad misma del progreso” (Ibid. 27).

La necesaria evaluación crítica de la historia del siglo XX realizada por Césaire en *Discurso sobre el colonialismo* ciertamente lo conduce a plantear la existencia de una lucha constante entre dos formas de humanismo: uno colonial que históricamente ha fundado una universalidad anclada en la conciencia burguesa –lo que define como *pseudohumanismo*– y uno por fundar, aún en ciernes. Se trata de un humanismo revolucionario capaz no sólo de subvertir las relaciones modernas y coloniales de explotación, sino también de abrir la posibilidad de un proyecto universal no colonial. De igual modo, este humanismo revolucionario y anti-colonial muestra por qué la ideología universalista de la civilización occidental, tal como ha sido figurada por dos siglos, ha sido incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial (Ibid. 13). Es en este punto donde es posible advertir la singularidad de la dialéctica histórica que propone Césaire, ya que, como muestra Catalina León Pesántez,

[p]lantea la colonización como descivilización del colonizador, es adoptar un punto de partida opuesto a la dialéctica de la superación progresiva hacia la trascendencia (deificada o laica), para exponer una dialéctica de la regresión, centrada en la negación de la humanidad del colonizador,

cuyo momento crucial es su propia negación de lo humano y de afirmación de la bestia (León Pesantez, C. 2008, 104).

La propuesta dialéctica de Césaire puede ser entendida bajo la guía de la pregunta: ¿puede el movimiento dialéctico de la superación progresiva configurar las pretensiones humanistas de validez universal propias de la modernidad? De acuerdo con la lectura del poeta martiniqués, esto ha sido posible sólo en la medida en que el concepto de hombre desde el Renacimiento hasta la modernidad –tal y como vimos en la introducción de este escrito– responde a un determinado contexto autorreferencial y etnocéntrico. En aquel contexto, el sentido del “ser humano” es dado por una racionalidad capitalista –de orden ético o civilizatorio, siguiendo Echeverría–, en la que sus principios normativos descansan en la sujeción brutal de las subjetividades no coloniales en el plano de la diferencia brutal de lo no humano. Veamos ahora más en detalle cómo se engarza esto en el plano de la dialéctica hegeliana que Césaire parece rebatir y reformular.

Para Hegel, siguiendo la lectura de Alexandre Kojève, el “Hombre” efectúa en el curso de la historia una serie de “conversiones” o de “negaciones” dentro de las distintas etapas asuntivas de la dialéctica (el hombre negándose en tanto que animal) para así devenir finalmente en libre; “en verdad absoluta” (Kojève, A. [1934] 1984, 71). Aquello indudablemente se sostiene a partir de una concepción en la que Occidente goza de una supuesta primacía frente a los demás pueblos del mundo. El hombre libre que se encuentra en el transcurso de la dialéctica hegeliana es el “Hombre” occidental del humanismo burgués que sacraliza su superioridad como fin último o meta final de la historia. La idea hegeliana del “fin de la historia” trabajada en detalle por Kojève, donde la historia ha culminado con las guerras de Napoleón y en la que Europa es el pueblo dotado del saber *absoluto*, resulta deudora de esto último: el despliegue histórico de la civilización universal ha llegado a su fin gracias a que el hombre occidental moderno –esa abstracción capaz de “encarnar” el saber *absoluto*– funciona como un “ideal” al que debe seguir progresivamente el resto de la humanidad si quiere ser totalmente libre.

Podemos señalar que Césaire retoma la lectura de la dialéctica histórica de Hegel, pero avanzando en un sentido diametralmente opuesto. El acento del poeta martiniqués está puesto en el devenir regresivo de una historia universal que continúa sosteniendo a Occidente como la cabeza. Historia sobre la que ha labrado diferencias racialmente jerarquizadas. Entonces, lo que para Hegel es la meta última de la historia, para Césaire es la razón de una propia negación de lo humano. De acuerdo con esto, Occidente, como muestra Césaire, transforma al “Hombre” mismo en *bestia* ([1950] 2006, 19). Es en esa

debacle, donde el poeta piensa en un posible nuevo sujeto histórico que reconozca su situación en las estructuras de dominación colonial, pero también que advierta cómo la civilización universal no es un proyecto acabado. El colonialismo y sus continuas negaciones de la condición humana muestran cómo “civilización” es un proceso aún abierto y proclive de ser transformado universalmente sin la necesidad de que Occidente sea una meta a alcanzar. Es acá donde se devela, quizás, la filiación marxista-sartreana de Césaire, cuando entiende cómo la “parte” (la situación particular del colonizado) puede transformar el “todo” (la imagen que se ha auto-generado la modernidad eurocéntrica). Dipesh Chakrabarty, en parte, prioriza este momento de la dialéctica de Césaire, al señalar que lo que busca es un ideal humanismo universal, pero un universal “que nunca podrá asimilar por completo –y por lo tanto subsumir de una manera hegeliana- cualquier particular que lo enriquezca” ([2006] 2009, 38).

En consecuencia, mientras que Hegel ve en el momento de la síntesis –la *aufhebung*– la absolutización del espíritu, Césaire, en cambio, al tomar como referente de su dialéctica el proceso histórico de la colonización –la *barbarie* colonial–, logra entender que la dialéctica hegeliana hace de una particularidad (la de Occidente como portavoz de la historia) algo totalizante⁴. Por tanto, se puede decir que *Discurso sobre el colonialismo* opta por una dialéctica no asuntiva capaz de acentuar el momento de la negación como posibilidad de transformación. Una visión, sin dudas, similar a la propuesta del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, quien, según detalla Adriana María Arpini, propone una lectura de la dialéctica aferrada a su propia realidad histórica que consigue subrayar el momento de la tensión a la manera de “una ruptura o emergencia de lo históricamente nuevo” (Arpini, A. 2014, 30). Como bien muestra Arpini, el planteo de Salazar Bondy resulta provechoso, en nuestro caso para comprender la propuesta de Césaire, pues hace hincapié en la posición de la negación buscando ofrecer dos posibilidades –la ruptura o la emergencia– desde las que surge una novedad que responde al desafío creador impuesto por la historia. En consecuencia, si Césaire adopta una dialéctica de la negación –o de la regresión, como apunta León Pesántez– es no sólo con el objeto de mostrar la negación de la humanidad del colonizador y del colonizado como un momento histórico que contradice el movimiento cualitativamente ascendente de la dialéctica hegeliana, sino también para exponer que en esa tensión –desde la que es posible advertir una radical rompimiento de la totalidad del

⁴ En este punto tenemos que agradecer los diálogos entablados con la profesora de filosofía María Rita Moreno, quien, desde sus estudios sobre la *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno, nos orientó con algunas claves interpretativas para reflexionar la singularidad de la dialéctica de Aimé Césaire.

progreso europeo— emerge la posibilidad de que el ser humano y su experiencia concreta eclosionen como fuerzas transformadoras capaces de llevar a la debacle al orden colonial. Es lo que Césaire entiende como la tarea de asumir “las exigencias de un verdadero humanismo, de poder vivir el humanismo verdadero, el humanismo a la medida del mundo” (Césaire, A. [1950], 2006, 14). Que esto último coagule como posibilidad transformadora, encuentra sentido, entonces, en la mirada de Salazar Bondy, pues el filósofo peruano advierte que en la negación dialéctica hay una apertura de lo otro, que en Césaire no es otra cosa que la irrupción del proletariado y de los pueblos colonizados en la transformación universal de la civilización humana.

Frente a esto, lo que importa para Césaire es la afirmación de una conciencia histórica que se la vea con la tentativa de fundar una sociedad nueva donde toda fraternidad sea posible. Los pueblos colonizados y el proletariado son quienes tienen la tarea, dice Césaire, de crear un nuevo humanismo como puerta de ingreso para la transformación radical de una civilización universal sometida a la “férrea tiranía de una burguesía deshumanizada” (Ibid. 43). Sin ánimos de limitarnos a pensar cómo el poeta martiniqués es por momentos complaciente con lo que se puede definir a la manera de una referencia épica y heroica del proletariado como fuerza transformadora del mundo burgués —cuestión bastante habitual en la cultura marxista de mediados del siglo XX—, lo que nos interesa notar es que el carácter universalista y trascendente de su humanismo sugiere la reformulación de una práctica política en un contexto donde la descolonización aparece como posibilidad. Por más vecindades que su escritura tenga con una lectura teleológica, y en momentos mesiánica, de la historia, no podemos obviar cómo esos fuertes compromisos contraídos con términos y significados que son centrales para el proyecto moderno ilustrado —fundamentalmente sus nociones de “universalidad” y “civilización”— es siempre con el objeto de notar el deterioro de su *telos*, el desahucio de su proyecto civilizatorio hegemónico y el agotamiento de sus paradigmas etnocéntricos; incluso cuando explícitamente el mismo Césaire está confiando en discursos modernizadores como el marxismo y el socialismo.

Esto es sin duda un elemento relevante. Se puede pensar como un humanismo que increpa la especificidad moderna del proyecto descivilizatorio y colonial de Occidente, pero no a la manera una práctica cimentada en el plano de una exterioridad anti-moderna capaz de dotar de suelo ontológico al colonizado, sino como un ejercicio llamado a dislocar sus términos centrales desde su mismo interior; incluso a costa de transar, aunque sea casual y estratégicamente, con sus principales postulados, con su vocabulario, con sus acepciones ilustradas, con su idea universalizadora de civilización, etc. La detenida

reformulación de la dialéctica histórica de Hegel que hace Césaire camina en esta ruta: la de un ejercicio crítico que afecta su sentido y su valor.

Su humanismo anti-colonial de *Discurso sobre el colonialismo* emerge, así, como proyecto desde un *adentro* de la modernidad, que significa, siguiendo a Eduardo Grüner, no ubicarse en el “centro” de ese “adentro” sino en su “periferia”, “desde los lindes y los intersticios entre el ‘centro’ y la ‘periferia’ de ese ‘adentro’” (2002, 381). Esto vuelve a la tarea descolonizadora un asunto mucho más complejo, ya que consiste, no sólo en pensar las limitaciones homogeneizantes, avallasadoras y racista del humanismo occidental. También significa poner en entredicho sus horizontes de sentidos y sus normalizaciones desde una deglución crítica de su lenguaje. Lo que equivale, en nuestra idea, a un “calibanismo” como punto de articulación de un humanismo anti-colonial que piensa y evalúa a la modernidad desde otro lugar.

“Calibanismo” y el cuerpo de Calibán

Habiendo transitado los que pensamos son los nudos críticos más relevantes de *Discurso sobre el colonialismo*, nos proponemos ahora indagar en algunas líneas exegéticas que se abren en parte de la obra poética y teatral de Césaire. Si bien en estos trabajos se advierte un cambio de registro y de género, pensamos que sus diferencias principales con el texto anterior es la manera en que trazan la cuestión del humanismo. Lo interesante, a nuestro juicio, es la forma en que organizan y amplían este problema, consiguiendo afectar bajo otras dimensiones la unidad de sentido instituida por las prácticas civilizatorias coloniales. Si bien, como se ha podido notar, esto último se encuentra presente en *Discurso sobre el colonialismo*, la particularidad de los trabajos dramáticos y poéticos de Césaire es que aparece de manera mucho más definida –no así evidente- la importancia del lugar desde el que se enuncia su humanismo. En esto coincidimos con Carlos A. Jáuregui cuando advierte que en la obra de Césaire, el Caribe, fundamentalmente Haití, constituye “el locus del pensamiento contracolonial calibánico” (2005, 709). Las posibilidades de hilvanar un humanismo crítico lidian ahora con otras responsabilidades, fundamentalmente con la de pensar cuáles son los tropos críticos disponibles dentro de la historia del Caribe que puedan ser útiles para sacar del atascadero cultural a esa subjetividad anti-colonial que se encuentra en ciernes.

Como se pudo notar, un elemento central de *Discurso sobre el colonialismo* es mostrar la razón político-histórica de un *pseudohumanismo* que deshumaniza. Se trata, más aún,

de un *pseudohumanismo* que prescribe un largo proceso de *aculturación* y *pseudomorfosis* de los pueblos no europeos. Señalamos esto último debido a que es un problema clave dentro de las reflexiones humanistas de Césaire en sus ficciones y poesía. Sin objeto de desviarnos de nuestra propuesta, creemos necesario así mostrar brevemente cómo las nociones de *aculturación* y *pseudomorfosis* tienen un impacto recurrente en la escritura de Césaire y el pensamiento caribeño.

Aculturación, por ejemplo, en la célebre obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* del etnólogo cubano Fernando Ortiz de 1940 describe la asimilación pasiva de una cultura foránea. Distinto es su neologismo *transculturación* que da cuenta de un conflictivo proceso de intercambio cultural en el que ciertos elementos de la cultura foránea son asimilados críticamente por la cultura interna, donde ésta niega algunos y resignifica otros. La noción *pseudomorfosis* dentro del poema de Césaire *Cuaderno de un retorno al país natal* de 1936⁵ hace referencia a un proceso similar a la *aculturización* cavilada por Ortiz.

Al final de la tercera secuencia del poema, Césaire hace del hablante poético un individuo que después de haber tomado conciencia de la barbarie colonial que azota su país se sumerge en un proceso de fuerte identificación cultural con su tierra mediante el ejercicio de *habitar*. “Y ahora estamos de pie, mi país y yo, con los cabellos al viento y mi pequeña mano ahora en su puño enorme y la fuerza no está en nosotros sino por encima de nosotros, en una voz que barrena la noche y a la audiencia como la penetración de una avispa apocalíptica”, escribe Césaire ([1936] 1969, 115). Chakravarty muestra que *habitar* es reconocer la historicidad de un lugar que nos sugiere cómo ser humanos. “Habitar es la manera en como los humanos reconocen la historicidad, el hecho de que nunca vivimos en lugares que no hayan sido habitados antes” (Chakravarty, D. [2006] 2009, 39). Empero, cómo hace notar Césaire en su poema, este proceso no es homogéneo, puesto que *habitar* no sólo es reconocimiento, sino también es desorganizar una lectura lineal y uniforme de la historia. *Habitar* significa contradecir la educación colonial y discrepar con las fuerzas que se rehúsan a desorganizarla. Fuerzas que para el hablante poético de *Cuaderno de un retorno al país natal* son presas de una *pseudomorfosis* que las hace capitular ante las subjetivaciones internas del colonialismo:

⁵ Una de las cuestiones centrales de este poema de Césaire es la aparición de su concepto de Negritud. Siendo una noción cardinal dentro de la obra del pensador martiniqués y de la cultura caribeña, pensamos que la reflexión sobre su vínculo con un humanismo anti-colonial merece un estudio aparte del que presentamos acá. Algunos avances sobre este tema lo han dado los trabajos de Alejandro De Oto (2011), de Dipesh Chakravarty (2006) y de Idrissa Cissé (2009). Nosotros ofrecemos algunas posibles aperturas exegéticas de este asunto en el trabajo *Cuerpos, colonialismo y colonialidad en Aimé Césaire y Frantz Fanon* presentado en XXI Jornadas interdisciplinarias de la fundación ICALA, 2016.

Y aquí están aquellos que no se consuelan de no ser hechos a semejanza de Dios sino del diablo, aquellos que consideran que se es negro como se es dependiente de segunda clase: esperando mejorar y con la posibilidad de subir más alto; aquellos que capitulan ante sí mismo, aquellos que viven en el fondo de la mazmorra de sí mismos; aquellos que se envuelven con pseudomorfosis orgullosa; aquellos que dicen a Europa: “Mire; yo sé cómo hacerle reverencias, cómo presentarle mis respetos, en suma, no soy diferente de usted; no haga caso de mi piel negra: me ha tostado el sol” (Césaire, A. [1936] 1969, 117).

Este pasaje transcurre casi cerrando el poema. Es un momento donde el hablante busca torcer las estructuras coloniales más profundas de su país. Si bien muestra, dice James Arnold, un proceso de alienación mediante la aculturación (2014, 153), también da cuenta de la forma en que Césaire piensa a la cultura de la diáspora africana del Caribe. Es, precisamente, el trayecto mismo del hablante el que contradice a las representaciones imperiales sobre las culturas coloniales y poscoloniales, mostrando, lejos de todo signo uniforme, sus heterogeneidades y contradicciones. A su vez, la noción de *pseudomorfosis*, como bien hemos podido notar, es leída en clave caribeña como sinónimo de *aculturación*. Esto da cuenta de un interesante proceso de “calibanismo” con la fuerza de apropiarse libre y críticamente de esta categoría advertida en la obra de 1918 *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler. Pese a que escritores caribeños como Alejo Carpentier o Fernando Ortiz han tomado del autor alemán su lectura cíclica y cosmopolita de la historia, la particularidad del “calibanismo” de Césaire es, por un lado, advertirnos de un ejercicio que Jáuregui define como *assimilation*, término usado por la retórica oficial del colonialismo francés y resignificado por el martiniqués. “*Assimiler* es para Césaire ingestión activa de la cultura occidental europea y una práctica antropofágica de resistencia a ser asimilado”, dice Jáuregui, para después apuntar las siguientes palabras del poeta: “Asimilar como quien asimila comida, asimilar y no ser asimilado, conquistado, dominado” (Césaire, A. 1994, en Jáuregui, C. 2005, 703). Precisamente, Césaire entiende que la *pseudomorfosis* en el espacio cultural del Caribe tiene otra relevancia, otro significado, vinculado con una historia capaz de desacomodar esa historiografía eurocéntrica ya refutada en su *Discurso sobre el colonialismo*. La práctica consiste en apropiarse de la palabra colonial e invertir sus valores. Aquello en función de mostrar cómo las fronteras culturales instituidas por las metrópolis

pueden ser dislocadas mediante una creación poética, donde la voluntad de erigir vía propia otros paradigmas filosóficos –otros sentidos- fundan una nueva mirada desde una experiencia concreta. Esto último siempre y cuando la ingestión calibanesca rompa con el prisma humanista colonizador.

Por otro lado, lo que el “calibanismo” de Césaire logra exhibir de igual forma es la relevancia del cuerpo colonizado –el cuerpo de Calibán– como un espacio que se interroga y que resiste el control unificador ensayado por los ideales humanistas hegemónicos. No se trata ya de un cuerpo desfamiliarizado para consigo mismo, sino de un cuerpo que ahora se reconoce enraizado en una historia de renovación continua. Es la búsqueda de un cuerpo propio, como parte integral de un apetito “calibanesco” contracolonial.

Bien Arpini ha señalado la importancia de entender al cuerpo a la manera de un campo que condiciona la aparición de toda experiencia y la posibilidad de comunicarse con el mundo. “El cuerpo humano es una virtualidad del sujeto, es promesa de sujeto antes que la afirmación consciente y la decisión autónoma” (Arpini, A. 2014, 25). El colonizado, convertido por la historia en un salvaje caníbal, se convierte, como el Calibán de Fernández Retamar, en presencia de un cuerpo que con total libertad nutre la matriz anti-colonial del humanismo de Césaire. Arriesgándose a reactivar el mito caníbal instituido por la colonización, este cuerpo muestra cómo la ingestión de la lengua de Próspero es un ejercicio imperioso para encontrar su propia voz, su propia lengua. Un cuerpo “canibalizado” que busca ser el punto de partida para “pensar el mundo *desde otro lado*, reinscribiendo en *nuestra* propia ‘escritura’ lo que creamos útil” (Grüner, E. 2010, 70).

La deglución es condición de posibilidad del sentir, del ver que Occidente ha fallado como cabeza de la civilización, del mostrar la caducidad de las legitimidades levantadas por la Europa colonial. Por eso, el trayecto de este cuerpo, como muestra *Cuaderno de un retorno al país natal*, es una travesía apocalíptica (Arnold, J. 2014, 153). “Y la voz dice que Europa durante siglos nos ha cebado de mentiras he hinchado de pestilencias, porque no es verdad que la obra del hombre haya terminado”, dice Césaire queriendo anunciar un nuevo humanismo después del fracaso de la civilización europea. Pero la obra del hombre, agrega el poeta, “sólo ha empezado ahora y falta al hombre conquistar la prohibición inmovilizada en los rincones de su fervor y ninguna raza tiene el monopolio de la belleza, de la inteligencia, de la fuerza y hay sitio para todos en la cita de la conquista” (Césaire, A. [1936] 1969, 115).

Es cierto que la particular mirada dialéctica de Césaire parte observando la deshumanización y la negación impuesta por la agenda universalista de la historia

occidental, por ello, como dijimos, que su dialéctica no es asuntiva. En ésta, el cuerpo encarna esa existencia subsumida en la aberrante domesticación colonial. Es un cuerpo que en su aparición crítica hace estallar, no sólo una historia que no puede ser ya leída en las claves formales de la dialéctica progresiva, sino también, un modelo de humanidad administrado bajo la lógica de una racionalidad europea universal y de sus imperativos epistemológicos. Tzvetan Todorov ilustra este último problema cuando analiza el ideal de humanidad de Bartolomé de las Casas en su debate con Hernán Cortés. Las Casas quiere a los indios, pero los quiere desde su “verdad”, que no es otra cosa que la verdad de la evangelización. “Y esa ‘verdad’ –dice Todorov- no es solamente personal (no es la religión que Las Casas considera verdadera *para él*), sino universal; es válida para todos, y por eso no renuncia al proyecto evangelizador en sí ([1982] 2014, 206). Lo que hace el cuerpo de Calibán que se deja leer en la escritura de Césaire es, precisamente, fundar nuevas claves de lectura que interrumpen la arquitectura de esa “verdad” pensada como universal.

Detrás de esto se erige la idea de una comunidad anclada en un humano que ha sido objeto de negación. Por esta razón que en el cuerpo de Calibán hay algo que juzga la administración occidental de lo humano, algo que se niega a aceptar el reconocimiento sumiso de Próspero. Recordemos que en Shakespeare el viaje de Próspero es un viaje de poder. Poseer significa reconocer al esclavo Calibán como cuerpo de extracción, no como depositante de humanidad. Por su puesto que Calibán también reconoce, pero reconoce un lenguaje, siguiendo la lectura de Fernández Retamar. La inversión semántica de Calibán como proyecto humanista anti-colonial en Césaire es posible gracias a un cuerpo que irrumpe como sujeto crítico y como figura de proximidad con la historicidad caribeña poscolonial. Roba el lenguaje de Próspero no para transformarse en civilizado, pues la civilización del amo no es la suya, sino para no seguir la fe ciega de un universal donde no tiene lugar y donde, en un sentido liso y llano, no es humano. Es la revelación de un cuerpo restituidor de la humanidad lacerada de los no-humanos. Un cuerpo donde se amalgaman y abrazan, según María Elena Capó, vivos y muertos. “Calibanes todos. También se funden diversos tiempos históricos y distintos espacios en aras de construir un cuerpo único e indivisible que funja como recio valladar ante los intentos de desmovilización” (Capó, M. 2016, 70). Precisamente, en nuestra idea, esto es lo que Césaire explora en su obra teatral *Una tempestad*.

En la reescritura realizada por el martiniqués del drama *La tempestad* de Shakespeare hay un afán por revertir la habitual imagen de Calibán como esclavo torpe y bárbaro. Si bien es cierto que en este ejercicio –el cual va de la mano con convertir a Calibán en “concepto-

metáfora” de la realidad histórica caribeña (Valdés García, F. 2017, 25)- se puede advertir con anterioridad en la obra de George Lamming y años después en la de Fernández Retamar, lo que nos interesa es notar cómo Césaire, a diferencia del escritor barbadense y del poeta cubano, opta por una figuración calibanesca en la que el drama histórico de la colonización caribeña se funde en la dimensión corporal del personaje esclavo. No es que lo histórico se diluya en el cuerpo, ni que lo corporal sea un territorio que se posa sobre lo histórico. En *Una tempestad* son zonas paralelas y comunicadas. Se yuxtaponen. Mencionamos esto para entender por qué en la obra se ensaya un humanismo históricamente situado con la particularidad, siguiendo a De Oto, de hacer del cuerpo un espacio que resume las operaciones significantes puestas en juego por el colonialismo (2016, 266). Bajo esta perspectiva, comprendemos al cuerpo racializado de Calibán a la manera de un espacio asediado de representaciones en las que el estatuto de sus prácticas se ve puesto en cuestión. Aquello, dice De Oto, nos obliga a considerar no sólo a la dimensión histórica y al orden de los significados políticos develados por la obra, sino también, las dimensiones epistémicas que organizan el conocimiento y que se distribuyen en el cuerpo mismo que está en juego (Ibid. 267.). En esa dirección, *Una tempestad* impugna los valores del humanismo europeo ya denunciados en *Discurso sobre el colonialismo*, pero con la particularidad de que la concertación de un humanismo crítico acaece desde el cuerpo colonizado –la monstruosidad de Calibán–. Es el mismo cuerpo que se rehúsa a nombrar, a pensar, a urdir su estrategia de guerra en los términos complacientes de Ariel y que intenta salvar la fuerza del lenguaje robado a Próspero para desorganizar sus privilegios.

Dentro de *Una tempestad* resuenan estos problemas en varios de sus pasajes. Sin embargo, nos concentraremos de manera breve en sólo algunos. En la segunda escena del Acto I, Calibán se asoma después del reclamo de libertad que le hace Ariel a Próspero. Esta aparición muestra de manera contrastante las diferencias existentes entre los vínculos de cada uno de los esclavos con su amo: mientras Ariel muestra solidaridad y complacencia con Próspero, al punto de aceptar su promesa de liberarlo, Calibán rechaza de manera rotunda toda posibilidad de negociar con el despotismo de su amo al punto de no reconocer nada de él, sólo su lenguaje. “No me has enseñado nada. Salvo, claro está, a chapurrear tú lenguaje para que pueda comprender tus ordenes: cortar leñas, lavar platos, pescar, plantar hortalizas, porque tú eres demasiado holgazán para hacerlo”, le dice Calibán (Césaire, A. [1979] 1961, 132). De ahora en más, Calibán debe lidiar con el lenguaje conocido y desde ahí buscar verbalizar su existencia doliente y su humanidad expropiada.

La única identidad de Próspero es su conocimiento y sus conquistas. La de Ariel es servir a Prospero para en un futuro convertirse también en amo. En éste, hay un deseo que es claro, pero en Calibán, ¿cuál es su deseo si lo único que tiene es su cuerpo y un lenguaje que no es el suyo? “¡Siempre tan gracioso, cara de mico! ¿Cómo es posible ser tan feo?”, le dice Prospero (Ibid. 131). Acordamos con Gustavo Ramírez, quien se ha dedicado a estudiar esta pieza de Césaire, cuando apunta que Calibán surge de esa voluntad de privación del hombre moderno occidental, constituyéndose en todo lo queda fuera del acervo cultural de Próspero: “el estado natural, caótico, informe, que es la monstruosidad inscrita en el propio cuerpo de Calibán” (2011, 145). Desde esta perspectiva, el principal problema al que se enfrenta Calibán es el de aparecer como sujeto con voz propia en medio de una tragedia donde al principio lo único reconocido por su amo es la monstruosidad de su cuerpo. Pero los cálculos de Próspero pronto, a medida que avanza la obra, entran en crisis, pues la impugnación que Calibán le hace a Ariel por coludirse con Próspero, junto con el monólogo final del esclavo negro, son muestras de cómo las cualidades sensibles de ese cuerpo clausurado no actúan como un mero canal en busca del reconocimiento del amo. En el devenir crítico de sus cualidades, el cuerpo actúa, impugna, rechaza e idea un deseo de libertad por fuera de esa no humanidad que le han obligado aceptar. El lenguaje robado, entonces, es reinventado, negando las normalizaciones del hombre moderno occidental representado por Próspero y por fuera de la *psudomorfosis* de Ariel:

CALIBÁN – Escucha, mi pequeño Ariel, ¡a veces me pregunto si no estás chiflado! ¿Qué nazca la conciencia en Próspero? Como ponerse ante una piedra y esperar que le broten flores.

ARIEL – Me desesperas. He tenido a menudo el sueño exaltante de un día, Próspero, tú y yo, emprenderíamos, hermanos asociados, la construcción de un mundo maravilloso, aportando cada uno de nosotros, en contribución, las propias cualidades: paciencia, vitalidad, amor, también voluntad, y rigor, sin contar algunos arranques de ensueño sin los cuales la humanidad perecería de asfixia.

CALIBÁN – No es comprendido a Próspero. No es alguien capaz de colaborar. Es un botarate que únicamente se siente alguien cuando aplasta a alguno. Un prepotente, majadero, jeso es lo que es! ¡Y hablas de fraternidad!.

ARIEL – Entonces, ¿qué queda? ¿La guerra? Sabes que en ese juego Próspero es invencible.

CALIBÁN – Mejor la muerte que la humillación y la injusticia... (Césaire, A. [1979] 1961, 141)

Calibán y Ariel son descendientes de esclavos, pero hay una diferencia radical entre ambos. El primero está colonizado por la lengua y excluido por ella, mientras que el segundo hace de la lengua una herramienta para verbalizar su deseo de fraternidad. Fernández Retamar hace una interesante observación al final de su *Calibán* que se inclina por mostrar

cómo Calibán aprende esa lengua para romper sus nexos de dependencia con el amo. Dice el poeta cubano que, en la misma isla, Ariel es el intelectual de la anti-América y Calibán es el esclavo que lucha por la verdadera libertad, haciendo de la lengua una herramienta “para maldecir a Próspero” ([1971] 1973, 140). Es en ese mismo instante que Ariel ve en Calibán un encuentro consigo mismo, dice, por otro lado, Lamming: “[p]ero Próspero teme a Calibán. Le teme porque sabe que su encuentro con Calibán es, en gran medida, su encuentro consigo mismo” ([1960] 2007, 30). Lo que advierte Fernández Retamar y Lamming resulta revelador, pues ambos dan cuenta de una historia en común entre Calibán y Ariel que poco a poco se bifurca.

Recordemos que en *La Tempestad* de Shakespeare Calibán planea matar a Ariel. Lo que moviliza su acción es la traición del segundo. Es un odio irreconciliable entre dos personajes esclavos del mismo amo blanco. Sin embargo, en la relectura hecha por Césaire hay reconciliación entre los dos. Al final del diálogo antes citado, Calibán le dice a Ariel “te deseo suerte, hermano mío”. Después no se volverán a encontrar. Lo que esto llama la atención es cómo ambos personajes, si bien comparten una historia común e incluso las ansias de liberarse de Próspero, defieren en sus cuerpos y, por lo mismo, en sus genealogías. Calibán es un esclavo negro hijo de Sycorax, la primera soberana de la isla y Ariel es un esclavo mulato nacido de un árbol. No son equivalentes. Sin embargo, Césaire ve en la relación de ambos un espacio de heterogeneidad y diálogo marcado por el deseo de trazar otra humanidad.

Ahora bien, a diferencia de Ariel, el cuerpo de Calibán saca a la luz el miedo al canibalismo. “¡Un vampiro!”, le dice Prospero. Su genealogía remite así a lo impensable por la cultura occidental, a lo intolerable. “[E]l fantasma del canibalismo –dice Adolfo Chaparro– pone en primer plano una confrontación abierta entre lo racional y lo irracional que opone el yo del individuo moderno a la marca caníbal de lo irracional, donde se alojaría la crueldad, la insensatez, y la locura” (2013, 121). Si esta canibalización del cuerpo colonizado adquiere sentido histórico para Occidente, cuando, en base a su temor, justifica el exterminio de una supuesta bestialidad intolerable para su modelo de lo “humano”, Césaire hace de ella una herramienta estratégica. La resemantiza a la manera de un consumo cultural simbólico de la lengua del colonizador guiado por una necesidad de destituir del cuerpo a esa imagen occidental que se le ha obligado a alojar. Por ello, el monólogo del esclavo negro al final de la obra niega todo lo “inhumano” depositado en él. Ya no es un cuerpo, como señala Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, inferiorizado por la mirada de un otro (un cuerpo en triple persona, dice el psiquiatra), sino, un cuerpo que se reconoce a sí mismo como

sujeto crítico. “Y me has mentido tanto, mentido sobre el mundo, mentido sobre mí mismo, que has conseguido imponerme una imagen sobre mí mismo: un subdesarrollado, un incapaz, así has hecho que me viera a esa imagen, ¡la odio! ¡Es falsa! Pero ahora te conozco, viejo cáncer, y me conozco”, le dice Calibán a Próspero (Césaire, A. [1979] 1961, 177). El rendimiento de estas palabras de Calibán es revisar nuevamente la problemática del humanismo y erigir un lugar desde el cual interrogar las representaciones coloniales del cuerpo. De esta forma, el problema de un humanismo crítico en Césaire sigue impactando en *Una tempestad* como puerta de ingreso hacia una severa interrogación de la distribución moderna entre cuerpos humanos y cuerpo no humanos, entre cuerpos que existen y cuerpos que no existen. Esto vuelve a traer a colación la dialéctica irresuelta entre colonizador y colonizado, poniendo en cuestión el flujo civilizatorio de Occidente, pero también, el lugar que en éste tienen los cuerpos ausentes. El “calibanismo” de Césaire, así, permite abrir interrogaciones sobre qué tipo de humanismo les corresponde a esos cuerpos, y acerca de cuáles son los posibles tropos culturales capaces de orientar su agenda crítica.

A modo de cierre

A lo largo de este trabajo vimos algunos nudos críticos sobre el humanismo que circundan a la escritura de Césaire. A partir de ésta, se puede hablar de un humanismo anclado en un continuo proceso de autoinvención, porque la verdadera política de un pensador como Césaire consiste en responder a la urgente necesidad de pasar de una no-humanidad a una humanidad en la que el patrimonio cultural y epistemológico de los pueblos colonizados no siga consagrado en los sitios predeterminados de una historia aún (auto)pensada como universal. No se trata de un esencialismo de la producción cultural e ideológica de la diáspora afroantillana, sino de una reflexión de sus vínculos con la cultura dominante, desde los que se tejen resistencias, adecuaciones, interrogaciones e impugnaciones que abren las condiciones de posibilidad para otro sentido de lo humano.

Césaire, como vimos, consigue también escenificar las fuertes asimetrías culturales que se engarzaron y que se continúan dibujando en la historia latinoamericana y caribeña. Su humanismo, de esta manera, provee un fecundo caudal crítico y epistemológico para la historia de las ideas de nuestra región, ya que sus reflexiones sobre la modernidad y la Ilustración no soslayan las relaciones de subordinación entre Europa y el resto del mundo. Ya en *Los condenados de la tierra* Frantz Fanon señala cómo el poeta martiniqués advierte en su poesía esa violencia que asedia a la vida del colonizado. La violencia como mediación

de lo real, decía Fanon, como posibilidad de reintegrarse a la vida, como la antesala del ingreso en una historia moderna que le ha sido negada. “Y a mí el mundo no me da cuartel... No hay en el mundo un pobre tipo linchado, un pobre hombre torturado, en el que no sea yo asesinado y humillado” escribe Césaire en el poema de *Las armas milagrosas* que cita Fanon ([1961] 1965, 79). Una existencia estremecida por la necesidad de mirar desde lo propio otro sentido de lo humano. Calibán aparece, así, como la figura-metáfora de un ejercicio capaz de advertir cómo las configuraciones del colonialismo, tanto en el orden de la lengua como en el de la cultura, pueden ser desestabilizadas. Es, entonces, hacia una impugnación del monopolio occidental de la escritura y del discurso donde se vehiculiza el humanismo crítico que se deja leer en Césaire desde una perspectiva “calibanesca”.

Bibliografía

- Arnold, James. 2014. A “África” con Aimé Césaire y Wifredo Lam. *América sin nombre* 19: 151-164.
- Arpini, Adriana María. 2014. Cultura de la Dominación y Dialéctica de la Emergencia. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 16: 23-31.
- Capó, María Elena, 2016. “Releyendo Calibán cuarenta años después”. En *Vidas de Calibán: Herencia y porvenir del calibanismo*, compilado por Julio César Guanche. La Habana: Editorial José Martí.
- Carpentier, Alejo. 1985. *El siglo de las luces*. Santiago: Editorial Seix Barral.
- Césaire, Aimé. 1969. *Cuaderno de un retorno al país natal*. México, D.F.: Ediciones Era.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Césaire, Aimé. 1972. *La tragedia del Rey Christophe / Una tempestad*. Barcelona: Barral Editores.
- Chaparro, Adolfo. 2013. *Pensar caníbal: Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. *El humanismo en la era de la globalización*. Buenos Aires: Katz Editores.
- De Oto, Alejandro. 2016. “Notas preliminares sobre el archivo en contextos poscoloniales de investigación”. En *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, coordinado por Karina Bidaseca. Buenos Aires: CLACSO.
- Echeverría, Bolívar. 2010. *Modernidad y blanquitud*. México, D.F.: Ediciones Era.

- Fanon, Frantz. 1965. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Retamar, Roberto. 1973. *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América*. Buenos Aires: la pléyade.
- Fernández Retamar, Roberto. 2004. *Todo Calibán*. Buenos Aires: CLACSO.
- Foucault, Michel. 2015. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grüner, Eduardo. 2002. *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, Eduardo. 2010. *La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Jáuregui, Carlos A. 2005. *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Kojève, Alexandre. 1984. *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: la pléyade.
- León Pesántez, Catalina. 2008. *El color de la razón y del pensamiento crítico en las Américas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Lévi-Strauss, Claude. 1976. *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Mbembe, Achille. 2016. *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.
- Todorov, Tzvetan. 2014. *La conquista de América: El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2017. *Silenciando el pasado: El poder y la producción de la Historia*. Granada: Editorial Comares.
- Valdés García, Félix, coordinador. 2017. *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Valdés García, Félix. 2017. *La in-disciplina de Calibán: Filosofía en el Caribe más allá de la academia*. La Habana: Editorial filosofi@.cu.
- Viala, Fabienne. 2016. Tragedia, filosofía y cultura para Alejo Carpentier y Aimé Césaire. Haití como paradigma histórico caribeño. *Anales del Caribe*: 292-303.